

LOS ESCÉPTICOS MODERNOS Y LA GÉNESIS DEL COGITO CARTESIANO

Fernando Bahr

Universidad Nacional del Litoral

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: En su respuesta a las objeciones que el jesuita Bourdin dirigiera a las *Meditaciones metafísicas*, Descartes dejó en claro que los escépticos a los que se proponía refutar formaban parte de una “secta” en crecimiento y atea, esto es, un peligro filosófico y político vigente. La alusión apuntaba seguramente al “libertinismo erudito”, cuyo representante escéptico más destacado fue François de La Mothe Le Vayer. Para ratificar esta pertenencia de la metafísica cartesiana a un debate donde se entendía que las bases mismas de la convivencia social estaban en juego, en este artículo presentamos algunos de los diálogos escritos por Le Vayer y luego comparamos esa versión del escepticismo con la que Descartes ofrece en las *Meditaciones* algunos años después.

PALABRAS CLAVE: escepticismo, libertinismo erudito, duda, incredulidad, certeza

ABSTRACT: In his reply to father Bourdin's objections to the *Metaphysical Meditations*, Descartes made clear that the skeptics he wanted to refute were part of a growing and atheistical sect, *id est*, a philosophical and political danger. It is quite sure that “erudite libertinism” was the “sect” pointed out in this allusion, a movement who had in La Mothe Le Vayer its best sceptical member. In order to confirm that Cartesian metaphysics belongs to that debate where it was supposed that the very foundations of social life were defied, some dialogues of Le Vayer are presented in this paper. Our purpose is to compare Le Vayer's scepticism with the scepticism that Descartes offers in his *Meditations* ten years later.

KEYWORDS: scepticism, erudite libertinism, doubt, disbelief, certainty

La concepción del sujeto de conocimiento como *desvinculado*, no solamente respecto del medio cultural y natural sino incluso respecto del propio cuerpo, tiene su primera y más famosa expresión en el *cogito* cartesiano. Descartes, en efecto, como se sabe, consideró que esa desvinculación, que liberaba al yo de todo presupuesto, era el punto de partida requerido para la construcción de una nueva filosofía fundada esta vez sobre bases claras y ciertas. Se sabe también que la misma formaba parte de un método, método que fue concebido por su autor a la vez como una radicalización y una refutación del escepticismo: los escépticos, llevados a un extremo no pensado por ellos pero implícito en sus argumentos, se iban a ver en la obligación de reconocer que tenían por lo menos un conocimiento invulnerable a sus dudas: el de la propia existencia.

Los textos de Descartes al respecto han sido analizados en profundidad y extensamente.¹ Un punto de ignorancia, sin embargo, todavía se mantiene. ¿Quiénes eran los escépticos que se proponía refutar? Podría aducirse que esto importa relativamente poco y que acaso sólo tuviera en mente temas clásicos que habían sido transmitidos por obras como las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico o las *Cuestiones académicas* de Cicerón. Sin embargo, para comprender cabalmente la respuesta de cualquier filósofo a determinados argumentos, para evaluar si los refirió de manera fiel y para considerar si en efecto los mismos fueron refutados, es imprescindible identificar las fuentes primarias. Y aquí Descartes nos ayuda bastante poco, pues le disgustaba reconocer lecturas y correr el riesgo de ser confundido con los doctos cuya influencia en la educación consideraba nefasta. Jamás menciona a Sexto y menciona seis veces a Cicerón, siempre en contextos ajenos al escepticismo.² Por lo que

1. Entre los muchos estudios sobre el tema, y por estar centrado en él, se destaca Edwin M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

2. En relación con Sexto Empírico, Luciano Floridi ha dicho que Descartes “probablemente nunca leyó las *Hipotiposis*” (“Scepticism and Animal Rationality”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 79, 1997, pp. 27-57). De todas maneras, Gail Fine, quien reúne las hipótesis acerca de las lecturas de Descartes respecto del escepticismo antiguo, no se muestra convencida por las razones de Floridi (Cfr. “Descartes and Ancient Skepti-

dice en las “Segunda respuestas” de las *Meditaciones metafísicas*, sabemos que leyó “varios libros de académicos y escépticos”³ y que lo hizo a disgusto, solamente para ejercitarse en la duda (“y no fue sin desagrado que recalenté este repollo, sin embargo no pude evitar dedicar al mismo una Meditación entera”), pero, sin más datos, es imposible determinar qué textos integraban esa pobre y desagradable cena.⁴

En las “Séptimas respuestas” de las *Meditaciones* se incorpora no obstante un elemento que nos obliga a pensar en escépticos “modernos”, en lugar de clásicos, y que aconseja ser más preciso en

cism: Reheated Cabage?”, *The Philosophical Review*, Vol. 109, N° 2, 2000, pp. 199-200).

3. Recordemos que Sexto Empírico distinguió tres clases de filósofos: los dogmáticos, que concluyen en el descubrimiento de la verdad; los académicos, que concluyen en la incognoscibilidad de la verdad; y los escépticos, que no concluyen y continúan investigando (Cfr. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 1-3, edición de Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, pp. 83-84). Los escépticos también fueron llamados “pirrónicos”, en honor al legendario fundador de la escuela, Pirrón de Elis. Aquí utilizaremos los términos “escéptico” y “pirrónico” como sinónimos.

4. “Cum itaque nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam, quam ut prius de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare assuescamus, etsi libros ea de re complures ab Academicis et Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare” (*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT), VII, p. 130). Ni la traducción francesa de Clerselier (AT, VII, p. 103: “ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune”) ni, mucho menos, la española de Vidal Peña (René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2005, p. 324: “por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado”), dan cuenta de la erudita referencia a las *Sátiras* de Juvenal (VII, 154: “occidit miseros crambem repetita magistros”, “el repollo repetido mata a los desgraciados profesores”) y, por lo tanto, de la alusión a que también la lectura repetida de los escépticos, como el repollo recalentado, libera una sustancia amarga y tóxica que mata a quienes la consumen. Esta alusión, indica Gianni Paganini, sería en cambio “transparente para todo humanista” (Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, p. 232). A ella se debe, por supuesto, el título del extenso artículo de Gail Fine.

la identificación de los mismos. Nos referimos al pasaje en el que Descartes afirma que la secta de los escépticos, lejos de hallarse extinguida al presente, “tiene más vigor que nunca y la mayoría de quienes piensan tener algún mayor ingenio que los demás, no encontrando nada que los satisfaga en la filosofía al uso, y no viendo ninguna otra que sea mejor, se pasan a la escéptica”.⁵ Tal crecimiento de la secta y el hecho de que sus miembros traten temas como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, agrega, muestran que sería un muy grave error no esforzarse por refutarlos, principalmente porque “son ateos”.⁶ Comentando este mismo texto, Gianni Paganini señala que en virtud de él queda claro que la respuesta de Descartes al escepticismo no puede ser interpretada adecuadamente por una simple lectura interna, siendo imprescindible un método contextual que comprenda “lo que el autor *está tratando de decir* en el texto pero también lo que *está tratando de hacer* en el momento mismo en que lo dice o escribe”.⁷ Nos interesa destacar este punto de vista, pues a nuestro juicio, como trataremos de hacer ver en el presente trabajo, en su combate contra el escepticismo, Descartes encuentra el punto de partida para su sistema, pero también está tratando de desactivar un peligro filosófico y político vigente.

El pasaje de la respuesta a Bourdin brinda así el marco para lo que vamos a desarrollar. Dividiremos nuestro recorrido en tres momentos. El primero estará dedicado a examinar si alguna “escuela escéptica” de la primera mitad del siglo XVII podría ajustarse a la caracterización que se encuentra en ese pasaje. Entendemos que sí, que Descartes apunta allí con bastante claridad a lo que hoy conocemos como “libertinismo erudito”, movimiento cuyas ideas parecen haber florecido entre 1620 y 1630, y cuyo rasgo común fue la crítica a los dogmas filosóficos, políticos, religiosos y teológicos avalados por la escolástica, la tradición o las mayorías populares.

5. *Meditaciones metafísicas*, trad. V. Peña, p. 961. AT, VII, pp. 548-549.

6. *Ibid.*

7. Paganini, *Skepsis*, p. 335. La referencia clásica en este sentido, recordada por Paganini, es el ensayo de Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, N° 1, 1969, pp. 3-53.

En un segundo momento, pues, nos proponemos presentar cómo interpretaron los llamados “libertinos eruditos” el escepticismo y qué papel le concedieron en esa crítica, papel a partir del cual pudo ser emparentado con el ateísmo. En tercer lugar, finalmente, veremos qué interpretación hace el propio Descartes del escepticismo y qué cambios notables se encuentran en esta interpretación. Nuestra hipótesis es que tales cambios reflejan tanto la eclosión de una muy novedosa concepción del sujeto (que a partir de allí definirá la línea principal de la Filosofía Moderna) como una reacción contra los peligros de la incredulidad.

1. Escépticos y ateos

Retomemos la cuestión planteada hace un momento. ¿Qué autores consideraba Descartes como representativos del escepticismo en su época y contra los cuales enderezó su polémica? Durante mucho tiempo se pensó en Montaigne por ser el escéptico de mayor renombre en la temprana Modernidad.⁸ Después de *The History of Scepticism* de Richard Popkin,⁹ sin embargo, obra que ha ampliado notablemente el panorama sobre la difusión de esa corriente de pensamiento entre los siglos XV y XVII, los candidatos a ser el rostro visible de los adversarios de Descartes se multiplicaron. Podría ser Michel de Montaigne, pero también podría ser Pierre Charron (1541-1603), el portugués Francisco Sánchez (1550-1623), François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) e incluso autores todavía menos frecuentes como Léonard de Marandé y Jean-Pierre Camus (1584-1654), obispo de Belley.¹⁰

8. Tal parece ser todavía la tesis de Edwin Curley, *Descartes against the Skeptics*, pp. 12-18.

9. La última edición de este estudio fue publicada bajo el título *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003.

10. Estos dos últimos son recordados por Jean-Pierre Cavaillé, “Descartes et les sceptiques modernes”, en P.-F. Moreau, *Le scepticisme au XVIe. et au XVIIe. siècle*, tome II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 336. Marandé fue autor de un *Jugement des actions humaines* cuya confrontación con las obras de Descartes Cavaillé juzga “extremadamente fructífera”.

De todas maneras, cuando consideramos que Descartes se refiere a escépticos que eran tenidos por ateos el listado se reduce considerablemente. En efecto, siguiendo con los ejemplos ya mencionados, ni Montaigne, ni Sánchez, ni Marandé, ni Jean-Pierre Camus fueron seriamente vinculados al ateísmo.¹¹ No parecen estar entre éstos, pues, los “escépticos ateos” a los que se refiere Descartes, incluso si incorporamos al listado otros posibles defensores del escepticismo como Gassendi o Mersenne.

Sólo quedarían en pie, por tanto, Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer. Justamente, dos figuras cuyas obras aparecen relacionadas con ese grupo o movimiento que, después del estudio de René Pintard,¹² se conoce con el nombre de “*libertinage érudit*”. Ahora bien, estos autores no fueron contemporáneos y puede legítimamente pensarse que es incorrecto considerarlos parte de una misma corriente. Es más, Pierre Charron murió en 1603, es decir, dos décadas antes de lo que podríamos considerar “época de florecimiento” del libertinismo, fue un predicador religioso de renombre y entre sus obras se encuentra un tratado significativamente titulado *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans*,

11. Montaigne dejó escrito que compuso su *Apologie de Raimond Sebond* para ayudar a que el ser humano abandone las “vaines et irreligieuses opinions introduites par les fauces sectes” y se prepare “à prendre du doigt de Dieu telles formes qu’il luy plaira [...] graver” en su inteligencia (Cfr. Montaigne, *Les Essais*, II, xii, édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 506). Sería muy difícil encontrar en los *Essais* un pasaje que positivamente anule o haga sospechosa esta declaración de fe. Algo similar podría decirse de las proposiciones teológicas de Sánchez (véase, por ejemplo, Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, edición de Fernando A. Palacios, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 134; *Quod nihil scitur*, Lugduni, 1581, p. 71) y con mayor razón de Jean-Pierre Camus, quien además de obispo fue secretario de san Francisco de Sales. También Léonard de Marandé podría ser excluido; de él se conoce poco más que el año en que compuso *le Jugement des actions humaines* (1624), y, a pesar de algún pasaje en defensa de la libertad de juicio que se encuentra en esta obra, su ortodoxia no ha sido puesta en tela de juicio (véase al respecto Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essais in France, 1580-1669*, London, Methuen, 1935, pp. 195-208).

12. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vols.

hérétiques et schismatiques (1593) donde, como recuerda Gianni Paganini, “la primera [verdad] se refiere justamente al reconocimiento y la demostración de la existencia de Dios”.¹³

¿Debemos en consecuencia descartar a Charron del listado de candidatos y quedarnos exclusivamente con el nombre de La Mothe Le Vayer? Paganini lo hace así.¹⁴ Sin embargo, a nosotros no nos resulta tan fácil. En primer lugar, porque hay que tener presente que Descartes se refiere a una escuela o “secta” filosófica, no a un autor en particular, y que esa secta encontró en el tratado *De la sagesse* (1601-1604) de Charron su obra de cabecera y en su autor a alguien “más sabio que Sócrates”.¹⁵ En segundo lugar, porque conviene recordar que de Charron parece provenir parte del léxico con que los libertinos se reconocieron a sí mismos (“*esprits forts*”, “*deniaisés*”) y que de él también proviene la idea fundamental de que la indeterminación escéptica, lejos de ser un estado de duda y perplejidad como pensaban los dogmáticos y como había pensado Montaigne, podía transformarse para los espíritus independientes en el ápice de la alegría, el placer y la calma.¹⁶ En tercer lugar, porque aunque Charron deje en claro que “no hay suspensión, ni lugar para juzgar, ni libertad para lo que es de Dios”,¹⁷ también sostiene

13. G. Paganini, *Skepsis*, p. 247.

14. *Ibid.* Cfr. G. Paganini, “The quarrel over ancient and modern scepticism: some reflections on Descartes and his context”, *The Legacies of Richard Popkin*, edited by Jeremy Popkin, Dordrecht, Springer, 2008, p. 181.

15. Son palabras de Gabriel Naudé (citado por Charles Sorel, *Bibliothèque françoise*, réimpression de la deuxième édition de Paris (1667), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 95-96). Acerca de la influencia de Charron en los libertinos se encontrará un buen resumen en Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, pp. 25-29. También es muy útil Alberto Tenenti, “Libertinage y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII”, en Jacques Le Goff (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVII*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia / Siglo XXI Editores, 4ta. edición, 1999 (1ra., 1997), pp. 231-248.

16. Cfr. Pierre Charron, *De la sagesse*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1986, pp. 403-404. Sobre este aspecto en Montaigne, véase Paganini, “The quarrel over ancient and modern scepticism: some reflections on Descartes and his context”, p. 190.

17. *De la sagesse*, p. 405.

que *todas* las religiones “son extrañas y horribles para el sentido común”,¹⁸ que hay males peores para la sociedad que el ateísmo,¹⁹ que la religión es con frecuencia un pretexto para el odio y un reducto de la impostura,²⁰ y que, en definitiva, ser un hombre probo es más importante y mejor que ser un hombre religioso.²¹ En cuarto lugar, porque respecto de la inmortalidad del alma Charron había afirmado en la primera edición de *De la sagesse* (1601) que era al mismo tiempo la creencia más profesada y “la más débilmente probada y establecida por razones y medios humanos”,²² una idea que estaba en condiciones de presentarse como ortodoxa pero que no podía dejar de alarmar a Descartes, tan preocupado por establecer una distinción real entre alma y cuerpo que sirviera para demostrar la inmortalidad.

Todos estos elementos, a los que se podría agregar la certeza de que Descartes conocía el tratado *De la sagesse*²³ y el hecho de que su gran amigo Marin Mersenne había vinculado a su autor con los incrédulos en dos obras publicadas en 1623 y 1624,²⁴ hacen que, sin desconocer y antes bien enfatizando el papel que correspondió a La Mothe Le Vayer en la construcción del retrato robot de “ateo escéptico”, nos parece que habría que prestar atención a Pierre Charron

18. *Ibid.*, pp. 449-450. Le Vayer recuerda estas palabras de Charron en el diálogo “De la divinité” (Cfr. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1988, p. 339).

19. Cfr. *De la sagesse*, pp. 647-648.

20. Cfr. *Ibid.*, pp. 465 y 491.

21. Cfr. *Ibid.*, p. 467.

22. *Ibid.*, p. 94.

23. Se sabe que en 1619 Descartes recibió de regalo un ejemplar. Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996, p. 66.

24. Nos referimos a las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Lutetiae, 1623. Véase p. 662) y *L'impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps* (1624, hay reedición moderna: édition et annotation par D. Descotes, Paris, Honoré Champion, 2005. Véase pp. 153-164). A ellas podrían agregarse los escritos más encarnizados del jesuita François Garasse: *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendues tels* (1624) y *Somme théologique de vérités capitales de la Religion chrétienne* (1625).

y mantenerlo como mínimo en el trasfondo de la polémica de Descartes con los libertinos.

Pasemos ahora entonces a Le Vayer, el que mejor encaja y, según Paganini, el único que encaja con el prototipo cartesiano.²⁵ La prueba más sólida de que en las “Séptimas respuestas” se estuviera pensando particularmente en él la encontramos cuando leemos con atención la caracterización que hace Descartes de los escépticos “de hoy en día” (*hodierni Sceptici*):

todos los que hoy son escépticos no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes; tan sólo dicen que usan de tales cosas como si fueran verdaderas, porque así se lo parecen, pero no creen que sean con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas. Y como, tocante a la existencia de Dios y a la inmortalidad de sus almas, ni siquiera les parecen cosas verdaderas, estiman por ello que no deben usar de ellas como si lo fuesen, ni aun en la práctica, si antes no se les prueban esas cosas mediante razones más ciertas que aquellas otras en cuya virtud dan su asentimiento a las cosas que les parecen verdaderas.²⁶

Este párrafo es clave para nuestro trabajo y más adelante volveremos sobre él. Por el momento, señalemos que se alude allí (a nuestro juicio, de manera sesgada) a la noción de “apariencia” o “fenómeno”, a partir de la cual los escépticos distinguen lo “ininvestigable” (*azetetos*) de lo “investigable”, es decir, lo que aparece ante la sensación involuntaria, y por ello no requiere ni puede ser problematizado, de lo que se supone que es, pero *no* aparece y por ello admite, de manera indefinida, hipótesis diversas u opuestas.²⁷ Los escépticos se atienen a lo primero y abundan en argumentos para mostrar que los dogmáticos se equivocan al pretender haber

25. Cfr. Paganini, *Skepsis*, p. 248.

26. Trad. V. Peña, pp. 961-962. AT, VII, p. 549.

27. “Decimos, pues, que el criterio de la orientación escéptica es la apariencia, llamando así virtualmente a la percepción, pues lo que yace en la convicción y en la sensación involuntaria es ininvestigable; por lo cual nadie disputa sobre si el objeto aparece de tal o cual manera, sino acerca de si el objeto es en realidad tal como aparece” (Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 22, ed. cit., pp. 90-91).

alcanzado un conocimiento cierto sobre lo no aparente. Ésta es la vía que recorre Le Vayer mucho más que Charron, dice Paganini,²⁸ trasladando su examen escéptico a, entre otros, precisamente los dos temas indicados por Descartes, es decir, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Como adelantamos, las apreciaciones de Paganini nos parecen acertadas. No es que las nociones escépticas sean desconocidas, ni mucho menos, para Charron; por el contrario, el sabio que presenta se define principalmente a partir de ellas.²⁹ Sin embargo, no deja de ser verdad que, ateniéndonos al retrato que nos ofrece Descartes, el léxico y los temas se acercan más a los de Le Vayer que a los del autor del tratado *De la sagesse*.

En Le Vayer, en efecto, el lenguaje busca ser más preciso y más fiel al del “gran legislador” Sexto Empírico.³⁰ Paganini lo demuestra recurriendo a modo de ejemplo al diálogo titulado “De la philosophie sceptique”, donde Ephestion, portavoz del autor, argumenta que todos los escépticos “hacen ingenuamente profesión de aceptar el informe de sus sentidos, con tal de que sea sin obstinación alguna, *adoxastos*, con su inseparable suspensión, y como ellos dicen muy bien, *katà to nun phainómenon, secundum id quod tunc apparet*”.³¹ En el mismo sentido podrían citarse muchos pasajes de “Le banquet sceptique”, “De la ignorance louable” o “De l’opiniâtreté”; en todos ellos se expone el recorrido y el casi impensado fin de los ejercicios escépticos: oponer las apariencias (datos sensibles y argumentos) entre sí, asistir a su equipolencia, suspender el juicio, verse embargado por la *ataraxia* en relación con las opiniones y la *metriopatheia* en relación con las pasiones.³²

En cuanto a los temas, sobresalen sin duda, aunque menos por

28. Paganini, *Skepsis*, p. 249.

29. Cfr. *De la sagesse*, p. 399.

30. Cuando Charron se refiere a la suspensión de juicio, si hay alguna texto antiguo acompañando el pasaje, el mismo suele pertenecer a las *Académicas* de Cicerón (Cfr., por ejemplo, *De la sagesse*, pp. 391 y 404). Por lo demás, en todo el tratado *De la sagesse* no hemos encontrado ninguna cita de Sexto Empírico.

31. F. de La Mothe Le Vayer, “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 19.

32. Cfr. *Ibid.*, pp. 60-61.

su frecuencia que por su importancia, el de la existencia de Dios y el de la inmortalidad del alma. Le Vayer dedica incluso un diálogo al primer tema, titulado “De la divinité”, donde apela a la distinción recordada por Descartes entre “aparente” y “no aparente” para afirmar que no hay conocimiento (si es que tal cosa fuera posible) de la existencia de Dios porque no es fenómeno, es decir, porque se trata de un objeto que no aparece.³³ El resultado no es el ateísmo explícito, pero sí la afirmación de que el conocimiento de la existencia de Dios no depende de la luz natural ni es innato, pudiendo sólo ser alcanzado por fe, esto es, por obra de la gracia divina.³⁴

El análisis escéptico también se aplica a las supuestas demostraciones de la inmortalidad. Para Le Vayer, en efecto, “no se pueden aportar razones humanas tan fuertes por la inmortalidad de nuestra alma que no caigan en extravagancias, haciendo inmortal también el alma de los animales, o que no sean equilibradas por otras razones igual de poderosas”.³⁵ Se puede creer en ella, por lo tanto, pero no conocerla, siendo la inmortalidad finalmente un misterio de fe.³⁶

Estas pruebas son suficientes, creemos, para sostener la posibilidad de que Descartes al elaborar el prototipo del “ateo escéptico” estuviera pensando sobre todo en François de La Mothe Le Vayer, el representante más acabado del libertinismo erudito. Es tiempo de presentar más ampliamente las características de ese escepticismo; después de tal presentación será todavía más fácil comprender por qué el padre fundador de la Filosofía Moderna consideró que era más importante refutarlo que respetar el terreno en el que se planteaba originalmente la discusión.

33. “Or la foy estant des choses qui n’apparoissent pas, *fides est argumentum non apparentium*, et rien ne pouvant estre l’object d’icelle, *nisi sub ratione non apparentis*; il s’ensuit, que puis que la science (supposant qu’il y en ait) ne s’acquiert que par des principes tres-connus, il ne peut y avoir de convenance entre la foy et cette pretendue science” (“De la divinité”, *Dialogues*, p. 310).

34. Cfr. *Ibid.*, pp. 317, 347 y 349.

35. “De l’ignorance louable”, *Dialogues*, p. 264.

36. Cfr. *Ibid.*, p. 265.

2. El escepticismo libertino

Hemos visto que para Le Vayer el punto de partida de la investigación escéptica eran las opuestas pretensiones de verdad supuestas en el decir acerca de las cosas, pretensiones que por ser equivalentes llevaban finalmente al investigador a un estado de equilibrio y suspensión de juicio que de manera inmediata e impensada producía la *ataraxia* y la *metropatheia*. En esta descripción era fiel a Sexto. Ahora bien, tres rasgos lo distinguían claramente de su antecesor griego: el primero, y más importante, es que habitaba en una cultura dominada por más de mil años de cristianismo; el segundo, que después de los descubrimientos geográficos y la revolución astronómica contaba con más posibilidades de oponer hechos e interpretaciones a las creencias consolidadas; el tercero, que no le interesaban tanto las cuestiones lógicas o gnoseológicas como las cuestiones morales y religiosas. La combinación de estos intereses y circunstancias hizo que el modesto y conservador escepticismo antiguo adquiriera en él, y en el libertinismo, una notable potencia explosiva.

Analicemos algunos ejemplos para dejarlo más claro. En “De la philosophie sceptique”, después de recordar que el escéptico Sócrates fue la fuente de la cual “brotaron todas las sectas filosóficas” y que los siete sabios de Grecia fueron pirrónicos,³⁷ se afirma precisamente que los descubrimientos geográficos y las hipótesis astronómicas han vuelto más insolente que nunca la pretensión de “tener un conocimiento universal de todo lo que hay bajo el cielo”.³⁸ Hoy en día nos resulta muy verosímil pensar, dice el portavoz del autor, que todo depende de las fantasías y las opiniones humanas, cambiantes e hijas de los prejuicios;³⁹ en tal sentido, el tropo más importante parece seguir siendo de la relación “*panta pròs ti, omnia sunt ad aliquid*”,⁴⁰ pero ahora ha adquirido un sentido principal-

37. Cfr. “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, pp. 20-21.

38. *Ibid.*, p. 24.

39. *Ibid.*, p. 25.

40. Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29. “El tropo octavo es el basado en la relación, según el cual concluimos que, puesto que todo es relativo, suspenderemos el juicio acerca de cómo son las cosas en sentido absoluto. Es preciso,

mente moral y político: que “no hay nada que sea naturalmente justo o injusto” o que “el bien y el mal son de una misma esencia”, como decían algunos filósofos antiguos.⁴¹ En efecto, las cosas que el diálogo investiga no es acerca de lo que se dice del gusto de la miel ni similares datos sensibles, sino otras nociones más polémicas: “locura”, “sabiduría”, “virtud”, “vicio”,⁴² “crimen”,⁴³ “usurpación”,⁴⁴ “soberbia”,⁴⁵ “mentira”,⁴⁶ “revelación”, “impostura”.⁴⁷ En

empero, entender que aquí, como en otros lugares, cometemos un abuso de lenguaje usando el término ‘es’ en lugar de ‘aparece’, y que lo que queremos decir es ‘todo aparece relativo’. Ahora bien, esto se dice de dos maneras: a veces, con respecto a lo que juzga (pues el objeto externo que se juzga aparece en relación a lo que juzga); y, en un segundo sentido, con respecto a lo que se observa simultáneamente, como lo derecho en relación con lo izquierdo” (Sexto Empírico, *Hipótesis pirrónicas*, I, 135-136, ed. cit., pp. 120-121).

41. “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 42.

42. “Il n’y a rien de si frivole qui ne soit quelque part tres important, il n’y a folie, pourveu qu’elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse, il n’y a vertu qui ne soit prise pour un vice, ny vice qui ne tienne lieu de vertu ailleurs” (*Ibid.*, p. 40).

43. “Faire assassiner un homme, c’est estre un infame homicide; en faire égorger cent mille, c’est une action heroïque” (*Ibid.*, pp. 40-41)

44. “Entreprendre sur les terres de son voisin, et se vouloir approprier son heritage, c’est une violence des plus injustes; enlever un Estat entier, et se faire maistre d’un Royaume avec quelque force ou perfidie que ce soit, c’est la gloire d’un conquerant, et le mestier des Demidieux de nos histoires” (*Ibid.*, p. 41).

45. “Prendre tousjours le haut du pavé, regarder par dessus l’espaule, ne saluer qu’a demy, c’est estre insupportablement superbe; ne se laisser aborder qu’a travers les picques et les halebardes, cheminer sur la teste des hommes, se faire porter sur leurs epaules, leur faire baisser sa pantoufle, ce sont actions pontificales, et dignes d’une majesté royale” (*Ibid.*).

46. “Mentir sciemment dans le commerce ordinaire des hommes, c’est trahir la société par une action des plus honteuses et meschantes; mentir aux affaires d’Estat [...] s’il va des interets d’une Couronne, c’est à un souverain entendre son mestier, et sçavoir regner, à un sien ministre, estre habile negociateur et excellent politique” (*Ibid.*).

47. “Escrire des fables pour des veritez, donner des contes à la posterité pour des histoires, c’est le fait d’un imposteur, ou d’un auteur leger et de nulle consideration; escrire des caprices pour des revelations divines, et

todos estos casos está claro que no se trata simplemente de oponer lo que se dice acerca de los fenómenos y asistir a su equilibrio como camino hacia la *ataraxia*,⁴⁸ sino de encontrar ejemplos provocadores que muestren lo artificial de las demarcaciones morales, políticas o religiosas sobre las que se sostiene nuestra cultura y el poder que generó y sostiene tal artificio.

Ese poder es, dicho brevemente, el poder teológico-político, al cual Le Vayer le dedicará dos de sus diálogos más interesantes: “De la divinité” y “De la politique”. El primero, que ya hemos citado, comienza por examinar si la teología, la ciencia de las cosas divinas, puede ser fantástica e ilusoria como otros pretendidos saberes.⁴⁹ La respuesta del escéptico Orasius es que, efectivamente, la teología sólo impropriamente puede ser considerada una ciencia, pero que eso, en lugar de perjudicarla, reafirma el hecho de que sus principios no están al alcance del entendimiento sino que se obtienen “de los misterios de nuestra fe, la cual es un verdadero don de Dios, y que supera completamente el alcance del espíritu humano”.⁵⁰ En tal sentido, el escepticismo, lejos de ser un enemigo de la religión cristiana, es un aliado: en tanto resguarda la dignidad y eminencia de la fe y en tanto la protege de la herejía, que siempre ha nacido de la pretensión de saber.⁵¹

El contexto es, como se ve, fideísta, y Le Vayer recurre al vínculo entre herejía y pretensión de conocimiento, presente ya en Mon-

des resveries pour des loix venuës du Ciel, c'est à Minos, à Numa, à Mahomet, et à leurs semblables, estre grandes Prophetes, et les propres fils de Jupiter” (*Ibid.*)

48. Esto no quita, por supuesto, que la suspensión de juicio (*epoché*) y la *ataraxia* sigan presentándose justamente como la manera de escapar a la inquietud que podrían provocar en nosotros el descubrimiento de que acaso no haya nada cierto. Véase *Ibid.*, p. 60.

49. Cfr. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 305. ¿Es éste el “méchant livre” aludido por Descartes en carta a Mersenne (AT, I, p. 148)? René Pintard lo sugirió hace más de setenta años (*Le libertinage érudit*, p. 62) y, según Alain Mothu, la hipótesis mantiene toda su fuerza. Cfr. A. Mothu, “Orasius Tubero et le ‘méchant livre’ de Descartes”, *La Lettre Clandestine*, N° 4, 1995.

50. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 306.

51. *Ibid.*, p. 307.

taigne⁵² y Charron,⁵³ para presentar al escepticismo como “una perfecta introducción al cristianismo”⁵⁴ y a la suspensión del juicio como una “feliz preparación evangélica”.⁵⁵ Ahora bien, semejante ruptura entre razón y fe, si por un lado abre la posibilidad de una piedad escéptica, por el otro deja en claro que en el plano estrictamente racional quienes llevan las de ganar son los ateos. En efecto, Orasius, recurriendo a los testimonios de exploradores acerca de pueblos remotos que ni siquiera comprendían la noción, niega primero que tengamos idea innata alguna de Dios⁵⁶ y luego sostiene que las demostraciones racionales que se han propuesto al respecto pueden ser recusadas por los ateos con cierta facilidad.⁵⁷ A partir de allí elabora una breve historia de la “impostura divina”, cuyo origen los griegos remontaban a Homero y Hesíodo, y de aquellos que han denunciado o reconocido “que los mismos hombres fabricaron los Dioses todopoderosos y que son verdaderamente ellos mismos los autores de éstos”.⁵⁸ La lista incluye a Anaxágoras, Anacarsis, Hipón, Protágoras, Eurípides, Calímaco, Estilpón, Diágoras, Critias, Teodoro, Pródico y Evémero, pero también a muchos otros “que después de Sócrates la aprensión de la cicuta ha tenido en silencio”.⁵⁹ El primer miembro de este conjunto indefinido de creyentes por temor a la cicuta parece haber sido Aristóteles,⁶⁰ el últi-

52. Cfr. *Les essais*, p. 506.

53. Cfr. *De la sagesse*, pp. 405 y 861.

54. Cfr. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 308.

55. Cfr. *Ibid.*, p. 313.

56. Cfr. *Ibid.*, p. 317.

57. Cfr. *Ibid.*, p. 318. Encontramos una clara prueba de la astucia, y acaso de la ironía, de Le Vayer en el hecho de que el “gran maestro Sexto” es presentado, junto con Tomás de Aquino, como aportando pruebas a favor de la existencia de Dios. En “Contra los físicos”, en efecto, Sexto Empírico reúne cuatro de esas pruebas, pero su conclusión no es a favor de la existencia sino, por supuesto, que “dada la igual fuerza de los argumentos adversos los dioses no son más existentes que no existentes” (*Contra los físicos*, 1, 59. Cfr. *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, traduits par Jean Grenier et Geneviève Goron, Paris, Aubier, 1948, p. 67).

58. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 320.

59. *Ibid.* Cfr. p. 327.

60. *Ibid.*, p. 320.

mo, Pietro Pomponazzi, quien escapó de las manos de la Inquisición diciendo que “no creía en la inmortalidad del alma porque la sabía apodícticamente”.⁶¹

“La enumeración de pasajes semejantes sería infinita” y bien se podría pensar que tienen razón aquellos “irreligiosos” que conciben a los Dioses como hipótesis inventadas para explicar los deberes de la vida civil,⁶² dice Orasius dando fin a esta historia de la impiedad tan característica de los escritos libertinos.⁶³ No concluye así, por supuesto, el diálogo. En las últimas páginas, Orasius reitera su afirmación de que la filosofía escéptica, por enseñarnos a desconfiar de una razón capaz de inventar semejantes locuras, nos abre a la obra de la gracia y resulta así “la más fiel intérprete de nuestro cristianismo”.⁶⁴ Orontes, por su parte, ya ha abandonado su desprecio inicial por los escépticos y se muestra convencido de que su amigo está en lo cierto; ni siquiera se escandaliza ante la inclusión de san Pablo como el más perfecto ejemplo de escepticismo.⁶⁵ No es imposible estar de acuerdo con ellos, pero también habría que recordar la cicuta de Sócrates, el cuidado por no decir lo que se piensa y el hecho de que el “*Philosophe Pomponatius*” recurrió a similares subterfugios, en los que no creía, para escapar de las “rudas manos de la Inquisición”.

En cualquier caso, más allá de las convicciones personales de Le Vayer, resulta difícil pensar que el lector de “De la divinité” pueda creer que el desmontaje de las “máquinas fantásticas” que son los Dioses sea válido para todas las religiones excepto para el cristianismo, sobre todo si ha aceptado la lección escéptica según la cual son la costumbre y los prejuicios, que otros llaman “gracia”, los que nos llevan a creer en determinado Dios y que “en esta infinitud de religiones no hay casi nadie que no crea poseer la verdade-

61. *Ibid.*, p. 322.

62. Cfr. *Ibid.*, p. 331.

63. El papel de estas historias de la incredulidad ha sido destacado por Tullio Gregory, “Il libertinismo della prima metà del Seicento”, en T. Gregory et al. (comp.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1981, p. 12.

64. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 348.

65. Cfr. *Ibid.*, p. 350.

ra y que no condene a todas las otras combatiendo *pro aris et focis* hasta la última gota de su sangre”.⁶⁶

Exhibidos los subterfugios del poder teológico, prestemos atención ahora al otro rostro del aparato de sumisión. En el “*Dialogue traictant de la politique sceptiquement*”, Telamon es el dogmático indignado por la aversión de los escépticos a la política y Orontes el escéptico que le mostrará cuáles son los “verdaderos movimientos” de los gobiernos, “cuánta parte tienen la suerte y la fortuna allí [...], cuán vanos a un espíritu que conoce cosas sólidas son todos estos intereses de Estado y estos cantos políticos; cuáles y cuán débiles son los resortes que hacen actuar a las grandes máquinas de los Estados” y cuán dignos de lástima son “los que vea en tan miserable empleo si el brillo y la pompa que los acompañan no le enceguyen el juicio”.⁶⁷

El diálogo, de manera similar al “De la divinité”, se presenta como un examen escéptico de la política destinado a mostrar que sus razones y máximas son sólo conjeturas y, en consecuencia, no pueden ser científicas.⁶⁸ Sin embargo, en tanto no quiere ocuparse “de las Repúblicas imaginarias como la de Platón” sino de los fenómenos, puede muy bien dedicarse a examinar la monarquía en la que los interlocutores viven y mostrar sus defectos y vicios. Así, por ejemplo, de la monarquía en la que los reyes “no dan cuenta de sus acciones más que al Sol”, como la que antiguamente existía en Perú (y en Francia durante el siglo XVII), se puede decir como Sócrates que “es el principio de los males”.⁶⁹ También es posible recurrir a los informes de viajeros o de los antiguos para recordar monarquías en las que un pacto entre los reyes y el pueblo obliga a los primeros a justificar sus acciones,⁷⁰ otras en las que es legítimo someter a juicio al monarca⁷¹ y otras incluso en las que se admite la pena capital para el rey si se lo encuentra culpable.⁷² Tales ideas

66. *Ibid.*, p. 331.

67. “De la politique”, *Dialogues*, pp. 390-391.

68. *Ibid.*, p. 399.

69. *Ibid.*, p. 418.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 419.

pueden ser “extravagantes”,⁷³ pero también son útiles para afirmar a partir de ellas que “los reyes sensatos deben cumplir la ley del Estado tanto como Júpiter las de la Naturaleza y hacer uso de sus prerrogativas de su omnipotencia como Dios hace uso de los milagros, es decir, muy raramente”.⁷⁴

Los puntos críticos más notables, de todas maneras, no se alcanzan en esta puesta en cuestión de la monarquía absoluta sino en la desmitificación del poder político en general. Le Vayer, en efecto, recurre con frecuencia a la idea de la desproporción entre los viles o azarosos motivos que ponen en marcha la maquinaria del Estado y las grandes consecuencias que de ellos se derivan.⁷⁵ Su objetivo es mostrar los pies de barro de las idolatrías populares y fortalecer la tesis de que la historia es una marcha azarosa sostenida por la mera casualidad.⁷⁶ Los soberanos, pues, lejos de ser semidioses lúcidos que toman grandes decisiones tal como los concibe la tonta admiración del pueblo, deben ser vistos como seres miserables que azarosamente se ven en el poder y permanecen en él agobiados “por mil celos de Estado, mil preocupaciones abrasadoras, que los tienen en permanente inquietud”.⁷⁷ ¿Cuál es entonces el secreto del poder político? Nada glorioso, nada raro, nada profundo; sólo el espectáculo del poder mismo y la estupidez de los súbditos: “nada más imbécil que los lazos que tienen a los pueblos por respeto y por ignorancia atados a sus destinos”.⁷⁸

Estas revolucionarias ideas aparecen, como es usual, mezcladas con sonoras profesiones de fidelidad y respeto a la monarquía francesa.⁷⁹ Le Vayer se ocupa, además, de que su audacia se muestre de soslayo, en el curso de una conversación cuyo final abandona el examen de las imposturas para recordar que sólo se ha procedido por medio de antítesis⁸⁰ y con vistas a encontrar el reposo de espí-

73. *Ibid.*, p. 420.

74. *Ibid.*, pp. 419-420.

75. Cfr. *Ibid.*, p. 414.

76. Cfr. *Ibid.*, p. 413.

77. *Ibid.*, p. 429.

78. *Ibid.*, pp. 412-413.

79. Cfr. *Ibid.*, pp. 416 y 433.

80. Cfr. *Ibid.*, pp. 440-441.

ritu cuyo último fruto es la paz civil.⁸¹ Sin embargo, no parece ser la suspensión de juicio el estado al que accede el lector una vez terminado el diálogo. Puede haberse enterado del modo como se oponen máximas y hechos, pero lo que la investigación ha detectado principalmente son “les mouvemens veritables” de la maquinaria política. Como ha señalado Julia Annas, más que a dejarse guiar por las apariencias, lo que le Vayer enseña en diálogos como “De la divinité” y “De la politique” es a combatir lo que considera impostura y mentira.⁸²

En resumen, y para terminar este punto, podríamos decir que los libertinos encontraron en los tropos del escepticismo antiguo un arma muy útil. El método de la oposición les permitió llevar adelante un análisis crítico de lo que consideraban las principales trampas del poder teológico-político: las distinciones morales, la supuesta ciencia religiosa y la supuesta ciencia de gobierno. Este desmontaje podría cumplirse sin peligro al ser presentado sólo como una recopilación de hipótesis “extravagantes” destinada a producir la suspensión de juicio, suspensión que, además, según se argumentaba, por un lado abría las puertas hacia una fe auténtica, no fundada en razones, y por el otro, ratificaba la pertenencia y la fidelidad a la confesión y al régimen político en los que se había nacido.

Éste es el escepticismo que Descartes pretendía refutar. Veamos entonces cómo lo prepara con vistas a ello.

3. El escepticismo cartesiano

Si después de haber leído los diálogos de Le Vayer volvemos al retrato que Descartes ofrece de los “escépticos ateos”, las diferencias son muy significativas. En efecto, en las “Séptimas respuestas” Descartes presenta a los “*hodierni Sceptici*” como centrados particularmente en un problema de conocimiento: la distinción entre lo

81. Cfr. *Ibid.*, pp. 441 y 450.

82. J. Annas, “Prescindiendo de valores objetivos: estrategias antiguas y modernas”, en M. Schofield y G. Striker (comp.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Manantial, 1993, pp. 13-40.

aparente y lo no aparente. Les atribuye además un uso práctico de ciertas creencias, como la creencia de tener cabeza o la de que dos más tres son cinco, y una recusación lisa y llana de otras creencias como la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad del alma.

Esta presentación, como decíamos antes, es sesgada y forma parte ya de una estrategia dialéctica, estrategia que constaría de tres pasos. En primer lugar, cambiar el plano de discusión, es decir, abandonar el terreno religioso y político de sus adversarios llevando el debate a un plano exclusivamente teórico. En segundo lugar, exagerar las dudas del escéptico, describiéndolo como alguien que acepta creencias como la de tener cabeza y semejantes para fines prácticos pero niega que las mismas sean “con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas”. En tercer lugar, centrarse en dos cuestiones, la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad del alma, para las cuales considera que tiene demostraciones concluyentes y a las que juzga decisivas en la medida en que refutados los escépticos en esos puntos sus otras incursiones críticas perderían virulencia. Consideramos estos tres pasos muy importantes en tanto a partir de ellos se generan, o por lo menos se fortalecen, rasgos que pasarán a definir la filosofía cartesiana de allí en más. Los comentaremos en orden inverso al expuesto.

Respecto de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, lo primero que llama la atención del pasaje de las “Séptimas respuestas” es que Descartes presente la cuestión como una exigencia de los escépticos. En efecto, nos dice que éstos no darán a tales creencias ni siquiera un uso práctico “si antes no se les prueban esas cosas mediante razones más ciertas que aquellas otras en cuya virtud dan su asentimiento a las cosas que les parecen verdaderas”.⁸³ A esa exigencia darían respuesta las Meditaciones II, III y V. Por lo demás, los puntos en cuestión son tan decisivos que Descartes los incluye en el título⁸⁴ y expone a partir de ellos el propósito princi-

83. Un momento antes había dicho que son los escépticos, “sobre todo, los que quieren que se les demuestre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana” (Trad. V. Peña, p. 961. AT, VII, p. 549).

84. “Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animæ a corpore distinctio demonstrantur”.

pal de su filosofía en la carta a los profesores de la “Sagrada Facultad de Teología de París” que sirve de prefacio a la obra:

He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología [...] ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural; y siendo así que en esta vida se otorgan a menudo mayores recompensas a los vicios que a las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil si no los detuviera el temor de Dios y la esperanza de otra vida.⁸⁵

Tres observaciones cabe hacer en relación con este pasaje, todas vinculadas a la polémica con el escepticismo. La primera, ya adelantada, es que Descartes considera que de las demostraciones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma depende no sólo la religión sino también la moral; sus pruebas, por lo tanto, tienen un alto contenido teórico pero se dirigen como fin último a esclarecer y fundamentar la práctica, es decir, el ámbito en el que se centraban los diálogos de Le Vayer. La segunda, es que, respecto de la “conversión de los infieles” y al considerar que tal conversión es imposible sin pruebas racionales, Descartes está negando precisamente un argumento importante de los escépticos modernos. En efecto, Charrron, por ejemplo, sostiene que el escepticismo es el mejor instrumento de conversión en tanto muestra que “todo el saber del mundo”, incluido los presuntos saberes filosóficos sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, “no es más que vanidad y mentira”, preparando de esta manera a los infieles para recibir “los principios de la Cristiandad, como enviados del Cielo”.⁸⁶ La tercera, es que Descartes parece suponer que el ideal libertino de un sabio capaz de actuar moralmente “sin paraíso e infierno”⁸⁷ resulta imposible. Es cierto que deja la puerta abierta a unos pocos capaces de preferir “lo justo a lo útil” aun sin el temor de Dios y la esperanza de otra vida, pero es difícil que estos “pocos” se correspondan con

85. Trad. V. Peña, pp. 105-106. AT, VII, p. 2.

86. *De la sagesse*, p. 405. Cfr. *Ibid.*, p. 860.

87. *Ibid.*, p. 466.

los “esprits forts” libertinos, sobre todo cuando hacia el final del prefacio que comentamos Descartes deplora el espíritu de contradicción de los ateos “más arrogantes que doctos” y pide que “no quede nadie que ose dudar de la existencia de Dios, y de la distinción real y verdadera entre el alma y el cuerpo [...], puesto que bien sabéis los desórdenes que el dudar de ella produce”.⁸⁸

En relación con la “creencia de tener cabeza”, es una cuestión muy discutida por los especialistas la de la radicalidad del escepticismo cartesiano. Podríamos identificar al respecto dos posiciones. Según la primera de ellas, representada últimamente por Gail Fine, Descartes pensaba, con razón, que su escepticismo y el escepticismo moderno eran menos radicales que el escepticismo antiguo en la medida en que *aislaban* las dudas teóricas de la práctica vital y abrían así la posibilidad de un actuar prudente.⁸⁹ Descartes, por lo tanto, parece haber creído que los escépticos antiguos efectivamente dudaban *de todo*, no solamente del decir acerca de las cosas, y trasladaban esas dudas incluso al ámbito de la acción.⁹⁰ Él y los escépticos modernos en cambio no lo harían, distinguiendo entre “creencias” y “conocimientos”, y limitando sus dudas al segundo terreno.⁹¹

88. Trad. V. Peña, pp. 112-113. AT, VII, p. 6.

89. Cfr. G. Fine, “Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?”, p. 215.

90. La mejor prueba de esta convicción de Descartes la encontramos en las “Quintas respuestas” de las *Meditaciones metafísicas*, donde sostiene que hay que distinguir entre “dirigir la conducta ordinaria de la vida y la indagación de la verdad [...]”; pues cuando se trata de dirigir la conducta ordinaria de la vida, sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos: de ahí que hayan surgido tantas burlas a propósito de esos escépticos que desdeñaban las cosas de este mundo hasta tal extremo que sus amigos debían vigilarlos para que no cayesen en precipicios” (Trad. V. Peña, p. 678. AT, VII, p. 351). La leyenda dice que Pirrón no prestaba atención alguna a sus sensaciones y debía ser resguardado por sus amigos de precipicios, carros y perros; la reporta Diógenes Laercio, atribuyéndosela a los seguidores de Antígono de Caristio. Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, IV, 62, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, p. 486.

91. Respecto de los escépticos modernos, la referencia aquí es, otra vez, el pasaje de las “Séptimas respuestas”: “todos los que hoy son escépticos

De acuerdo a la segunda posición, sostenida entre otros por Myles Burnyeat, en el escepticismo antiguo habría por el contrario un “presupuesto realista” que no les permitía a sus representantes poner en duda el hecho de que tenían cabeza ni les permitía plantearse el problema de la existencia del mundo exterior.⁹² Sería este presupuesto realista el que se rompe con Descartes, o acaso anteriormente con san Agustín, abriendo la posibilidad de un escepticismo más radical donde la pregunta acerca de si se tiene cabeza cobra sentido.⁹³ Con Descartes, así, el propio cuerpo pasaba a ser parte del mundo exterior, algo que habría resultado incomprensible para los escépticos antiguos en tanto el sujeto de conocimiento era el hombre, no la *mens*.⁹⁴

Creemos que Burnyeat tiene razón. Creemos también, aunque su trabajo no se refiera explícitamente a los escépticos modernos anteriores a Descartes, que lo que dice puede y debe trasladarse perfectamente a éstos. Para Montaigne, Charron, Le Vayer y demás compañeros de “secta”, en efecto, quien examina y cuestiona las creencias es el ser humano y ni siquiera podrían concebir la posibilidad de que se dudara acerca de la existencia del propio cuerpo.⁹⁵ En tal sentido, tanto el escéptico antiguo, que pone *todo* en duda, como el escéptico moderno, que acepta sólo prácticamente la idea de tener cabeza, son un *invento* cartesiano, un invento, como ha

no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes”.

92. Cfr. Myles Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review*, Vol. 91, N° 1, Jan. 1982, p. 19. Burnyeat aclara que se trata de un *presupuesto* realista, no una tesis filosófica explícita a favor del realismo (Cfr., *Ibid.*, p. 33).

93. *Ibid.*, p. 40. Sobre el antecedente de san Agustín, cfr. *Ibid.*, p. 33.

94. *Ibid.*, p. 29.

95. Un pasaje de Le Vayer podría ponerlo en claro : “J’advoüe, Ephesien, qu’on ne peut estre trop retenu en ce point [evitar la precipitación], et que toutes choses ayans deux anses, comme toute medaille deux visages, il faut user de tres-grande reservation d’esprit avant que de rien prononcer; mais de vouloir estendre cela aux choses plus communes, voire les plus sensibles, c’est non seulement sortir du grand chemin, contre le precepte de Pythagore, mais veritablement, ainsi qu’on dit, se moquer de Dieu et des hommes” (“De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 21).

señalado Richard Davies, destinado a demostrar “que, después de todo, el conocimiento es posible”.⁹⁶

Resulta bastante claro que el *cogito* es el primer resultado filosófico de este invento. Descartes debe suponer que los escépticos “van más allá de todos los límites de la duda” para seguirlos por ese camino (justamente lo que le reprocha el jesuita Bourdin) y, después de demostrar que el alma es de otra naturaleza que el cuerpo y que Dios existe, concluir que el escepticismo ha sido refutado por primera vez.⁹⁷ Debe suponer, en consecuencia, que los escépticos, en su “exceso de duda”, han separado la duda incluso del ser humano que duda, y por ello puede obligárseles a reconocer que la existencia misma de la duda implica la existencia de un ser cuya naturaleza consiste en pensar y nada más que eso.⁹⁸ En este sentido, nos parece muy buena la sugerencia de José Maia Neto, según la cual “el *cogito* puede ser visto como una interpretación metafísica de la *epochè* de Charron que resulta de la duda hiperbólica cartesiana”.⁹⁹

96. Cfr. Richard Davies, *Descartes. Belief, Scepticism, and Virtue*, London/New York, Routledge, 2001, p. 148.

97. Cfr. Trad. V. Peña, pp. 960-962. AT, VII, pp. 547-549.

98. Esta distinción se ve muy bien en el siguiente pasaje de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*: “EUDOXO: Puesto que no podéis negar que dudáis, y que, al contrario, es cierto que dudáis, y tan cierto que no podéis ponerlo en duda, es verdad también que sois, vos que dudáis, y tan verdad es que ya no podéis dudar más de ello. POLIANDRO: Estoy de acuerdo; si no fuera, no podría dudar. EUDOXO: Sois, por lo tanto, y sabéis que sois, y lo sabéis porque dudáis. POLIANDRO: Todo eso es muy cierto. EUDOXO: Pero, para que no seáis desviado de vuestro designio, avancemos poco a poco, y, como os lo he dicho, os sentiréis llevado más lejos de lo que creéis. Sois, y sabéis que sois, y lo sabéis porque sabéis que dudáis. Pero, vos que dudáis de todo y que no podéis dudar de vos mismo, ¿qué sois? POLIANDRO: [...] Os diré pues que soy un hombre. EUDOXO: No habéis prestado atención a mi pregunta, y la respuesta que me dáis, por simple que os parezca, nos metería en un laberinto de dificultades no bien quisiera apurarla un poco más” (R. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT, X, 515).

99. José R. Maia Neto, “Charron’s *epochè* and Descartes’ *cogito*: the sceptical base of Descartes’ refutation of scepticism”, en G. Paganini (ed.), *The*

Lo que se dice de Charron vale también para Le Vayer.¹⁰⁰ Y lo que Maia Neto llama “interpretación metafísica” de la *epochè* es precisamente el extraordinario recurso de separar la suspensión del juicio del ser humano de carne y hueso que lo suspende, algo que los escépticos, antiguos y modernos, jamás hicieron.¹⁰¹ Mediante él, Descartes obliga a los escépticos a admitir algo de lo que nunca habían dudado: que tienen una certeza, la de la propia existencia. Mediante él, además, Descartes puede superar el temible tropo de la relación, “*omnia sunt ad aliquid*”, que negaba la posibilidad de un conocimiento absoluto. Este tropo, en efecto, es consecuencia de que tenemos cuerpo y de que, por lo tanto, la relatividad de nuestra posición temporal y espacial nos impide conocer las cosas tal como en sí mismas pueden ser.¹⁰² Separados del cuerpo, en cambio, el “espíritu universal” de Charron, consecuencia de la *epochè*,¹⁰³ más que hacerse “ciudadano del mundo” y considerar sin prejuicios los diversos usos y costumbres, puede alcanzar la universalidad más estricta: mirar desde el *no lugar* de la razón y decir “es”, no sólo “nos parece”.¹⁰⁴

Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 83.

100. Cfr. *Ibid.*, p. 82.

101. Es lo que observa, irónicamente, Gassendi en las “Quintas objeciones”: “Tras ello, concluís de este modo: *no soy, hablando estrictamente, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón*. Ahora confieso abiertamente haberme equivocado, pues creía que estaba hablando con un alma humana, es decir, con ese principio interior por el cual el hombre vive, siente, se mueve y entiende, cuando, en realidad, estaba hablando sólo con un espíritu” (Trad. V. Peña, p. 540. AT, VII, p. 236).

102. Cfr. Le Vayer, “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 26, y Charron, *De la sagesse*, p. 137.

103. Cfr. *De la sagesse*, pp. 391-392.

104. Esta posibilidad, por supuesto, depende del conocimiento de la perfección de Dios, conocimiento que permite saber que es “imposible que la facultad de entender, por Él otorgada, tenga por objeto otra cosa que la verdad” (Trad. V. Peña, p. 119. AT IXa, p. 115). Es interesante observar que Charron había dicho “que Dieu a bien créé l’homme pour cognoître la vérité, mais qu’il ne la peut cognoître de soy, ny par aucun moyen humain. Et faut que Dieu mesmes, au sein duquel elle reside, et qui en a fait venir l’envie à l’homme, la revele, comme il a fait” (*De la sagesse*, p. 405).

Hemos visto que tanto los temas como la radicalidad de la metafísica cartesiana pueden ser considerados resultantes del combate contra el peligro escéptico. Nos queda por ver, para terminar, cómo también podría considerarse deudora de este combate su condición misma de “metafísica”, es decir, la búsqueda de un saber puro, absolutamente cierto, que instaure de manera *definitiva* los principios del conocimiento y reconozca *de una vez por todas* las condiciones que hacen posible una verdadera ciencia.¹⁰⁵

Este proyecto de Descartes ha sido muy bien interpretado por Stephen Toulmin en *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Las tesis de Toulmin en esa obra son principalmente tres: primero, que en la filosofía posterior al año 1640, es decir, la dominada por el espíritu cartesiano, se registra un cambio desde un estilo que privilegiaba la retórica a la lógica, lo local a lo general, lo particular a lo universal y lo temporal a lo eterno a otro “para el cual los asuntos teóricos, universales y intemporales son los únicos que pueden tener lugar en el programa de la ‘filosofía’”;¹⁰⁶ segundo, que ese cambio puede ser interpretado como un “antirrenacimiento”, es decir, como una reacción política hostil a una cultura, la de los humanistas del siglo XVI, cuyos rasgos eran el disfrute de la diversidad y la tolerancia escéptica; tercero, que esa reacción marca a fuego el programa filosófico por casi trescientos años, un programa que, hasta Wittgenstein, entenderá la filosofía como “búsqueda de la certeza”.

Para Toulmin, en consecuencia, no es Descartes quien empieza el “ajedrez de la Modernidad”.¹⁰⁷ El primer movimiento habría correspondido a Montaigne, y la obra cartesiana sería una respuesta contra esa jugada a favor de la tolerancia escéptica, jugada a la cual se consideraba definitivamente fracasada en Europa, sobre todo después del asesinato de Enrique de Navarra en 1610.¹⁰⁸ Esta tesis

nos parece muy fructífera, y el propósito final del presente trabajo ha estado orientado por ella. Nuestra idea es que la interpretación de Toulmin puede fortalecerse y completarse si hacemos entrar en escena a los “libertinos eruditos”, quienes obtienen del escepticismo resultados seguramente no previstos por Montaigne. Como hemos visto en los diálogos de La Mothe Le Vayer, ya no se trataba solamente de sentar las bases para una convivencia escéptica sino de desmontar las maquinarias de poder a las que consideraba responsables últimos del clima de guerra y persecución que dominaba Europa occidental: la Monarquía y la Iglesia.

Sin ser un defensor, ni mucho menos, de las persecuciones religiosas y políticas, Descartes cree empero que se ha ido demasiado lejos por el camino de la duda y elabora una estrategia para detener los avances de la incredulidad basada en tres pilares: pruebas racionales de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, fundamentación del saber en la certeza autotransparente del yo y concepción de la filosofía como investigación pura, en un plano exclusivamente lógico, ajeno a la retórica, al auditorio y al tiempo. Tal estrategia, interpretamos aquí, tuvo un propósito fundamentalmente práctico, el de detener el resquebrajamiento de un orden político-religioso. El intento debe considerarse exitoso, y las respuestas que elaboró fueron capaces de independizarse de ese “contexto de descubrimiento” y confundirse con la perennidad del pensar. En efecto, las pruebas racionales de Dios y de la inmortalidad reinan en el escenario especulativo por lo menos hasta Kant; la concepción del sujeto define la Modernidad y apenas empezó a ser superada durante el siglo XX; la definición del quehacer filosófico, finalmente, todavía gravita sobre el presente.

Recibido: 2-10, aceptado: 3-10

105. Cfr. Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 44-46.

106. S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 24. Hay traducción española: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001.

107. *Ibid.*, p. 8. Cfr. p. 42.

108. *Ibid.*, p. 55.